



**University of  
Zurich<sup>UZH</sup>**

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2010

---

## **Rückkehr aus dem Elysium. Wielands Umgang mit der Tradition des literarischen Dialogs**

Kleihues, Alexandra

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110240375.2.169>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-44324>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kleihues, Alexandra (2010). Rückkehr aus dem Elysium. Wielands Umgang mit der Tradition des literarischen Dialogs. In: Erhart, Walter; van Laak, Lothar. Wissen, Erzählen, Tradition : Wielands Spätwerk. Berlin: de Gruyter, 169-188.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110240375.2.169>

## Rückkehr aus dem Elysium

### Wielands Umgang mit der Tradition des literarischen Dialogs

Für das Werk Wielands ist die Bedeutung des Dialogischen sowohl im engeren, gattungstheoretischen Verständnis als auch im weiteren Sinne von Dialogizität und Polyphonie immer wieder hervorgehoben worden. Bereits im Jahre 1939 hat Marga Barthel eine Dissertation zu diesem Thema vorgelegt, in der sie das »immanent gesprächshafte Stilprinzip« von »Gesprächen in Dichtungen« einerseits und von der »selbständigen literarischen Gattung« andererseits unterschied.<sup>1</sup> Der Stellenwert dieser kleinen, kaum 120 Seiten umfassenden Studie, zeigt sich nicht allein daran, dass sie im Jahr 1973 noch einmal nachgedruckt wurde. Noch 1990 vermisste Herbert Jaumann weitere größere Arbeiten zu Wielands dialogischem Schreiben.<sup>2</sup> Auf der anderen Seite führt die Allgegenwärtigkeit dialogischer Darstellungsformen in Wielands Werk dazu, dass kaum eine Monographie ohne eine Würdigung dieses Aspekts auskommen dürfte. Mein Eindruck ist, dass zwar das Dialogische allenthalben zur Sprache kommt, der Dialog als eigenständige Gattung im Werk Wielands jedoch nur wenig erforscht worden ist. Dies gilt in besonderer Weise für das Spätwerk, auf das ich mich im zweiten Teil meines Beitrags konzentrieren werde.

Beginnen möchte ich mit einem Überblick, der die Relevanz des Dialog-Themas veranschaulichen soll. Zum einen gibt es die immanent dialogische Schreibweise, die für die Romane, Essays und Übersetzungen gleichermaßen charakteristisch ist. In den Romanen fällt die häufige und betonte rhetorische Einbeziehung des Lesers auf, der Herausgeber

---

1 Vgl. Marga Barthel: *Das »Gespräch« bei Wieland: Untersuchungen über Wesen und Form seiner Dichtung*. Frankfurt/M. 1939 (Nachdruck: Hildesheim 1973).

2 Herbert Jaumann: »Der deutsche Lukian. Kontinuitätsbruch und Dialogizität, am Beispiel von Wielands ›Neuen Göttergesprächen‹ (1791)«. In: *Der deutsche Roman der Spätaufklärung*. Hg. v. Harro Zimmermann. Heidelberg 1990, S. 61-90, hier S. 67, Anm. 16. Die Studie von Bernhard Budde: *Aufklärung als Dialog. Wielands antithetische Prosa*. Tübingen 2000 schließt diese Lücke auch deshalb nicht, weil sie sich ganz auf die Romane konzentriert. Das *Wieland-Handbuch*. Hg. v. Jutta Heinz. Stuttgart, Weimar 2008, enthält keinen eigenen Eintrag zum Dialogischen, die Beiträge über »Schreibweisen« und »Essayistik« behandeln die Dialogform nur marginal.

des *Teutschen Merkur* führt in Fußnoten und »kleinen Avis au Lecteur«<sup>3</sup> ein öffentliches Gespräch mit Beiträgern und Adressaten, und auch seine Übersetzungen stattet Wieland mit kommentierenden Anmerkungen aus. Intertextuelle Phänomene wie Anspielungen, Adaptionen, Travestien, Zitate oder Selbstreferenzen sind ein hervorstechendes Merkmal seiner Prosa. Wie Jan-Dirk Müller ausgeführt hat, schöpft Wieland überdies aus dem Fundus von Mythos, Geschichtsschreibung und Weltliteratur, um exemplarische Wirklichkeiten zu modellieren, aus welchen seine Figuren erst als Individuen hervortreten.<sup>4</sup> Die inneren Seelenvorgänge, die im Fokus seiner Darstellung stehen, werden ihrerseits häufig im Modus des Gesprächs oder des Selbstgesprächs gestaltet. Das Vertrauen in die Funktionalität des normativen Sprachgebrauchs bildet dabei die Grundlage für einen fruchtbaren Austausch der Seelen. Dem relationalen Wahrheitsbegriff setzt das urbane Gespräch eine Grenze, indem es in der gemeinsamen Verständigungsbemühung an der Idee einer »intersubjektiv gültigen Wahrheit«<sup>5</sup> festhält.

Die Erzählebenen von außen nach innen abschreitend, findet man in Wielands Romanen: 1. den Dialog mit dem Leser, 2. Rahmengespräche, 3. Figurendialoge und 4. Selbstgespräche. Die späten Romane schließlich stellen Alternativen einer Erhebung des Dialogischen zum Formprinzip dar: So verselbständigen sich in der *Geheimen Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus* und in *Agathodämon* mimetischer und diegetischer Dialog zur je eigenen Romanform, während der multiperspektivische Briefroman *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* nicht nur formal, sondern auch inhaltlich zur Universal- oder Metaform gerät, denn hier wird auch die poetologische Reflexion über die Gattung in die literarische Fiktion hineingenommen.<sup>6</sup>

Im Hinblick auf die Integrations- und Emanzipationsprozesse der dialogischen Gattung im Werk Wielands möchte ich zwei Tendenzen unterscheiden: Zum einen gibt es die Tendenz, den philosophischen Dialog zusehends in die Romanform zu integrieren und somit zum Verschwinden zu bringen. Als Bestandteil moderner Romanpoetik öffnet sich die

3 Eine der kontroversesten Fußnoten dieser Art findet sich im *Teutschen Merkur* (im Text zitiert mit der Sigle TM) 3/1777, S. 266. Vgl. dazu Herbert Jaumann: »Politische Vernunft, anthropologischer Vorbehalt, dichterische Fiktion. Zu Wielands Kritik des Politischen« In: *Modern Language Notes* 99.3 (1984), S. 461-478.

4 Jan-Dirk Müller: *Wielands späte Romane. Untersuchungen zur Erzählweise und zur erzählten Wirklichkeit*. München 1971, S. 96ff.

5 Vgl. ebd., S. 45.

6 Zum Funktionswandel des Dialogs bei Wieland vgl. auch Anja Oesterhelt: »Poetik des Dialogs als Projekt der Aufklärung: Funktionen des Dialogs in theoretischen Schriften Christoph Martin Wielands und Johann Jakob Engels.« In: *Funktionen von Literatur: theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen*. Hg. v. Marion Gymnich u.a. Trier 2005, S. 157-169.

dialogische Erzählform der Vergegenwärtigung von Handlungselementen und inneren Seelenvorgängen, von welchen das philosophische Gespräch traditionsgemäß abstrahiert.<sup>7</sup> Als eigenständige Gattung erhält sich der Dialog andererseits im Bereich essayistischen und politischen Schreibens. Herbert Jaumann spricht in diesem Zusammenhang von der Fiktionalisierung literarischer Zweckformen.<sup>8</sup> Am augenfälligsten zeigt sich dies an den Revolutionsgesprächen im Kleid der lukianesken *Göttergespräche*. Aber auch die ebenfalls tagesaktuellen *Gespräche unter vier Augen* gehören hierher.

Mit dem Gespräch zwischen Agathon und Hippias im Elysium, das Wieland im Jahr 1800 gleichsam als Epilog auf seinen mehrfach umgearbeiteten Roman verfasste, bietet sich ein möglicher Schnittpunkt der genannten Tendenzen an. Ich werde daher im Folgenden zunächst auf die Stellung des Dialogs im *Agathon*-Roman eingehen und von dort aus einen Blick auf die Gattungsexperimente des Spätwerks werfen.

## 1. Erste Tendenz: Der philosophische Dialog wird in den Roman integriert

Die Toten- und Göttergespräche Lukians nimmt Wieland sich offenbar erst in den 1780er Jahren zum Vorbild.<sup>9</sup> Eine Präferenz für dialogische Schreibweisen antiker Prägung zeigt aber bereits das Frühwerk. Ein Gespräch zwischen *Sokrates und Thimoklea* (1754), die dramatische Erzählung *Araspes und Panthea* (1756–60) und der als Brief angelegte *Theages* (vor 1758) referieren nicht nur auf Platon, Xenophon und Cicero, sondern auch auf den englischen Antiken-Vermittler Shaftesbury, in dem Goethe postum Wielands älteren »Zwillingsbruder im Geiste«<sup>10</sup> erkannte.<sup>11</sup> Mark-Georg Dehrmann hat im Detail herausgearbeitet, wie Wieland

7 Zum »Zusammenhang von anthropologischer Problematik und dialogischen Erzählformen« bei Wieland, vgl. Jutta Heinz: *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum Anthropologischen Roman der Spätaufklärung*. Berlin, New York 1996, S. 172.

8 Vgl. Jaumann: *Der deutsche Lukian* (Anm. 2), S. 79.

9 Zu Wielands Lukian-Rezeption und -Übersetzung vgl. Manuel Baumbach: *Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart*. München 2002, S. 89–93 sowie Ders.: »Lukian«. In: Heinz: *Wieland-Handbuch* (Anm. 2), S. 411–419.

10 Johann Wolfgang von Goethe: *Zu brüderlichem Andenken Wielands* (1813). In: Ders.: *Weimarer Ausgabe*, I. Abtheilung, 36. Band, Weimar 1893, S. 311–346, hier, S. 323.

11 Mark-Georg Dehrmann zufolge ist Shaftesbury als Vorbild für die Griechen-Begeisterung Wielands fragwürdig, da dieser schon zuvor mit den antiken Autoren vertraut war. Gleichwohl galt Wieland der Engländer später als »Statthalter der Antike in der Moderne«. Vgl. Mark-Georg Dehrmann: »Das Orakel der Deisten«. *Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*. Göttingen 2008, S. 301 u. 314.

eine »verschlagentwortende« Rezeption Shaftesburys eingeleitet hat, die bis heute in der Germanistik fortwirkt. Während der Dichter aus einer eher eklektischen Shaftesbury-Lektüre eigene Konzepte von »Moral Grace«, »kalokagathía« und »Virtuoso« erstellt habe,<sup>12</sup> gebühre ihm andererseits das Verdienst, als erster die topisch gewordene Spottprobe des Engländers richtig verstanden zu haben.<sup>13</sup> Sie begegnet als sogenannte »Schwärmerkur« sowohl im *Don Sylvio* als auch im *Peregrinus Proteus* wieder.<sup>14</sup> Auch im Hinblick auf den »Test of Ridicule« fällt allerdings die produktive Vermischung disparater Elemente aus der Philosophie des Engländers auf. So bringt Wieland im *Agathon*-Roman die Spottprobe in eine eigentümliche Konstellation mit den von Shaftesbury empfohlenen Praktiken des Selbstgesprächs und des Dialogs.<sup>15</sup>

### 1.1. Dialog und Selbstgespräch in der *Geschichte des Agathon*

Die *Geschichte des Agathon* exponiert die gefährliche Seite des »Komischen Geistes« und macht dadurch deutlich, dass der Spott, um seine heilende Wirkung zu entfalten, des Gesprächs als begleitender therapeutischer Maßnahme bedarf. Während Don Sylvio und Peregrinus sich dank der Herausforderung durch ihre Gesprächspartner der lächerlichen Seite der

12 Vgl. ebd., S. 288ff.

13 Vgl. ebd., S. 318. Der »Test of Ridicule« bietet Spott als Heilmittel gegen falschen Ernst und Fanatismus an. Erstmals erwähnt in *A Letter concerning Enthusiasm* (1708) und näher ausgeführt und verteidigt in *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709), stellt er »einen der zentralen Topoi der Shaftesbury-Rezeption« dar (ebd., S. 49). Ihm liegt die Idee eines natürlichen Widerstands der Wahrheit gegen ungerechtfertigten Spott zugrunde: »Truth, 'tis supposed, may bear all Lights: and one of those principal Lights or natural Mediums, by which Things are to be view'd, in order to a thorow Recognition, is *Ridicule* itself, or that Manner of Proof, by which we discern whatever is liable to just Raillery in any Subject.« Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury: *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*. In: *A Letter to a Friend*. In: Ders.: *Standard Edition. Sämtliche Werke, ausgew. Briefe u. nachgel. Schriften*. In engl. Sprache mit dt. Übers. Hg., übers. u. komm. v. Wolfram Benda u.a. Stuttgart – Bad Cannstatt 1981ff. Bd. I.3, S. 14–128, hier S. 18 (Hervorh. i. Orig.).

14 Erst im Dialogroman, so die These von Jutta Heinz, findet Wieland die »angemessene Form für die problematische innere Geschichte des Schwärmers«: Die »Gesprächsutopie« wird zur »Gesprächstherapie«. Vgl. Jutta Heinz: »Von der Schwärmerkur zur Gesprächstherapie. Symptomatik und Darstellung des Schwärmers in Wielands ›Don Sylvio‹ und ›Peregrinus Proteus‹«. In: *Wieland-Studien* 2 (1994), S. 33–53, hier S. 51f. Im Spätwerk Wielands wird Walter Erhart zufolge nur noch »Trauerarbeit« über den Verlust aufklärerischer Ideale geleistet und der konsensuelle Wahrheitbegriff verabschiedet. Vgl. Walter Erhart: *Entzweiung und Selbstaufklärung. Christoph Martin Wielands ›Agathon‹-Projekt*. Tübingen 1991, S. 333–350.

15 Zur Bedeutung Shaftesburys für die Dialogtradition des 18. Jahrhunderts vgl. Alexandra Kleihues: *Der Dialog als Form. Studien zu Shaftesbury, Diderot, Madame d'Épinay und Voltaire*. Würzburg 2002.

Schwärmerei bewusst werden und so eine relativierende Außensicht auf ihren Charakter erhalten, gerät der zur »natürlichen Heiterkeit«<sup>16</sup> veranlagte Agathon am Ende des Romans in der ersten Fassung, auf sich allein gestellt, in den Strudel der Selbstverachtung.<sup>17</sup> Die Einsetzung des Archytas, der gleichsam als *deus ex machina* auftritt und den Helden im letzten Augenblick davor bewahrt, als »misanthropischer Einsiedler« zu enden, kommentiert der Erzähler selbst als »Sprung aus dem Fenster« (GA, S. 515f.) und gesteht damit den unbefriedigenden Schluss seines Werks ein. Ob der »neu hinzugekommene[] Dialog zwischen Agathon und Archytas«, der gemäß Vorrede zur Ausgabe letzter Hand dazu bestimmt ist, dem Roman »die Krone aufzusetzen« (GA, S. 591), die angestrebte Vollendung tatsächlich zu leisten vermag, kann durchaus bezweifelt werden.<sup>18</sup> Von den offenbar zahlreichen »Unterredungen« (vgl. GA, S. 740 u. 771), in welchen der »ehrwürdige Greis« den »jungen Freund[]« (GA, S. 771) von seiner Philosophie überzeugt, werden nur die Präliminarien präsentiert (GA, S. 741-752). Sie etablieren das Kommunikationsverhältnis, indem sie zwei Lebensberichte miteinander verknüpfen. Erst der monologische Rückblick des Alten (GA, S. 752-771), zu dem das Gespräch überleitet, präsentiert die moralische Lehre, die geeignet sein soll, Agathon mit sich selbst »in bessere Übereinstimmung zu bringen« (GA, S. 749). Einen befriedigenden Abschluss findet das Erzählprojekt durch die Rekapitulation des Archytas allerdings insofern, als mit ihr das Soliloquium als Methode der Selbsterkenntnis und -erziehung rehabilitiert wird. Das Problem des jungen Agathon erweist sich damit retrospektiv als falsche oder ungenügende Praxis der Selbstinspektion.

Zu Beginn des Romans nämlich wird das Motiv der Spottprobe als ein durchaus ambivalentes Verbindungsglied zwischen Dialog und Selbstgespräch eingeführt. So bricht Agathon im Anschluss an die erste große Auseinandersetzung mit Hippias, die in eine monologische Selbstdarstellung des »skeptischen Atheisten« gemündet hatte, in ein Lachen aus, das »immer wieder anfang, so oft er sich die Miene, den Ton und die Gebärden vorstellte, womit der weise Hippias die nachdrücklichsten Stellen seiner Rede von sich gegeben hatte.« (GA, S. 66)

16 Christoph Martin Wieland: *Geschichte des Agathon*. Hg. v. Klaus Manger. Frankfurt/M. 1986 (Bibliothek deutscher Klassiker 11), im Text zitiert mit der Sigle GA, hier S. 506.

17 Hans-Jürgen Schings hat bereits darauf hingewiesen, dass der »anti-enthusiastische, komische Geist, der den Erzähler durchweg inspiriert, [...] das Erbe des ›test of ridicule‹ an[tritt], mit nicht geringem Erfolg bei Agathon selbst«. Vgl. Hans-Jürgen Schings: *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1977, S. 201. Zur unheilvollen Verknüpfung von »Komische[m]« und »Enthusiastische[m]« Geist vgl. die Rekapitulation über den »moralischen Zustand« des Helden, GA, S. 494-511, hier 506f.

18 Vgl. Erhart: *Entzweiung und Selbstaufklärung* (Anm. 14) sowie: Ders.: »Geschichte des Agathon«. In: Heinz: *Wieland-Handbuch* (Anm. 2), S. 259-274.

In den Händen des Schwärmers dient der Spott nicht einer gemeinsamen Verständigungsbemühung, sondern allein dem Selbstschutz. In der sich anschließenden, ernsthaften Auseinandersetzung bleibt Agathon, auch wenn er sich rhetorisch an den abwesenden Hippias wendet, mit sich allein. Als philosophische Praxis, wie sie Shaftesbury empfiehlt,<sup>19</sup> wird das Soliloquium durch Wielands Helden zunehmend desavouiert, fördert es doch nicht die *Selbsterkenntnis*, sondern die *Selbsttäuschung*. Immer wieder entzieht sich Agathon dem Gespräch mit Hippias, um sich im Stillen von der Überlegenheit der eigenen Position zu überzeugen (vgl. GA, S. 188ff., 344ff., 498ff.). Diese scheinbar bequeme Ausflucht wendet sich letztlich gegen ihn selbst, denn angesichts eines Übermaßes an negativen Erfahrungen vermag er den imaginierten Zweikampf nicht mehr für sich zu entscheiden: Der zuvor als Schutz eingesetzte Spott entfaltet nun seine volle autodestruktive Kraft. Der Kerker, in den Agathon schließlich geworfen wird, stellt insofern nicht erst Ursache (vgl. GA, S. 501) der Menschenverachtung dar, sondern führt im Bild die negative Konsequenz eines sich selbst genügenden idealischen Denkens vor.<sup>20</sup> Tatsächlich, so zeigt die spätere Fassung des Romans, stellt der *abwesende* Hippias die größere Gefahr dar als der *anwesende*. Zwar ist Agathon in der später hinzugefügten Begegnung mit Hippias im Kerker (vgl. GA, S. 600-621) noch nicht bereit, in einen echten Dialog zu treten, sondern bannt das gefürchtete Gegenüber mit einer monologischen Rede, die keinen Widerspruch zulässt – doch führt diese überfällige Konfrontation bereits eine ›therapeutische‹ Wirkung vor, indem sie den Helden vor der drohenden Misanthropie bewahrt. Das befreiende ›Schutzlachen‹, das die Präsenz des Gegenübers noch entbehren konnte, ist hier in eine »Schutzrede« (GA, S. 611) transformiert, die des Adressaten bedarf. Therapie setzt also – hier stimme ich Walter Erhart zu – Konsens nicht voraus.<sup>21</sup>

In der mimetischen, auf die direkten Redebeiträge konzentrierten Darstellungsform, die Wieland für die erste Auseinandersetzung zwischen Hippias und Agathon wählt, wird im Verlauf des Romans nur noch ein weiteres Gespräch exponiert (vgl. GA, S. 106-110).<sup>22</sup> Dramatische

19 Vgl. Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury: *Soliloquy: or, Advice to an Author* (1710). In: Ders.: *Standard Edition* (Anm. 13), Bd. I.1, S. 34-300.

20 Die Festsetzung Agathons in Syracus erscheint als unmittelbare Folge einer fehlgeleiteten Selbstberatung, die der Held wählt, anstatt dem Rat Aristipps zu folgen, vgl. GA, S. 479ff.

21 Vgl. Erhart: *Entzweiung und Selbstaufklärung* (Anm. 14).

22 In der ersten Fassung des Romans wird das erste Gespräch zwischen Agathon und Hippias durch die Voranstellung der Sprechernamen noch deutlicher nach dem typografischen Vorbild des platonischen Dialogs notiert und somit in seiner formalen Sonderstellung hervorhoben. In der Ausgabe letzter Hand werden die philosophischen Wechselreden nicht anders als andere Figurendialoge durch die Verwendung von Absätzen und Anführungsstrichen kenntlich gemacht, vgl. Christoph Martin Wieland: *Sämtliche Werke*.



Figurenrede und erklärende, das Innenleben der Redner analysierende und kommentierende Erzählerrede wird fortan nicht mehr nacheinander, sondern gleichzeitig, ineinander verwoben, präsentiert. Verantwortlich für dieses Verschwinden des philosophischen Dialogs in der Narration scheint mir nicht allein der erzählerische Fokus auf dem Innenleben des Helden zu sein, sondern mehr noch dessen schwärmerisches Privileg für das Selbstgespräch.<sup>23</sup> Wenn Wieland im Jahre 1800 mit dem Entwurf eines Gesprächs zwischen Agathon und Hippias im Elysium noch einmal auf die aus dem Roman verdrängte Gattung des philosophischen Dialogs zurückkommt, so betont diese in der Tradition des Totengesprächs stehende Fiktion zwar einerseits die Unabhängigkeit und Eigengesetzlichkeit gegenüber dem Roman, löst aber andererseits auch einen Anspruch an den Protagonisten ein, sich zur Dialogfähigkeit hin zu entwickeln. Diese erst eröffnet dem Autor den Spielraum, seinen Romanhelden als Teilnehmer eines urbanen Gesprächs zu imaginieren, dessen Darstellungsform ganz anderen Prinzipien folgt als die epische Erzählung.<sup>24</sup> Gerade weil die Performanz der Rede hier scheinbar hinter den sachlichen Gehalt zurücktritt, ist es meines Erachtens notwendig, die reduzierten Hinweise auf personale Eigenheiten und die Situationsbedingtheit der Aussagen besonders ernst zu nehmen.

Angesichts des eingelösten Gesprächsideals eines gleichberechtigten Austauschs einander freundlich gesinnter Geister, verwundert es nicht, dass in der Forschung weithin Einigkeit darüber besteht, dass die Position des Hippias im Elysiumsgespräch gegenüber dem Roman aufgewertet wird.<sup>25</sup>

---

Hg. v. d. »Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur« in Zusammenarbeit m. d. »Wieland-Archiv«, Biberach/Riß u. Hans Radspieler. Hamburg u.a.: 1984. 36 Bde. u. 6 Supplementbände [Faksimiledruck der Sämtlichen Werke, Leipzig 1794–1811], erschienen in 14 Bänden. (Im Text zitiert mit der Sigle SW, römischer Zahl für Band, arabischer Zahl für Originalband sowie Seitenzahl.) SW I.1, S. 83–97 u. 165–173.

23 Vgl. dazu auch den Erzählerkommentar, GA, S. 68. Einen Zusammenhang zwischen Schwärmertum und Selbstgespräch stellt auch der Roman *Peregrinus Proteus* her. Vgl. dazu Anm. 32.

24 Wielands Produktion von eigenständigen Dialogen hängt offenbar mit seiner Übersetzung von Lukians Werken zusammen, die 1788/89 in sechs Bänden erscheint (vgl. Anm. 9). Neben dialogisch verfassten Kommentaren zur Französischen Revolution erscheinen im *Neuen Teutschen Merkur* auch einige der insgesamt zwölf *Neuen Göttergespräche*, die 1791 in einem Band herauskommen. 1798/99 folgen zwölf *Gespräche unter vier Augen*. Das Modell des Totengesprächs, das Wieland in seinem späten Epilog zum *Agathon* noch einmal aufnimmt, lässt er 1780 und 1787 nach je zwei Folgen im *Teutschen Merkur* wieder fallen. Zum Roman ausgearbeitet, präsentiert er es dafür wenig später (1788) in der *Geheimen Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus*. Dieser Dialogroman hat weder mit der auf Pointe zielenden Gesprächstradition Lukians noch mit dem platonischen Dialog Ähnlichkeit, sondern stellt eine Alternative zur fiktiv herausgegebenen Ich-Erzählung dar; vgl. Müller: *Wielands späte Romane* (Anm. 4), S. 17 u. 43.

25 Jan-Dirk Müller liest die Auseinandersetzung um die »innere Form« des Menschen als Bindeglied zum Spätwerk (Müller: *Wielands späte Romane*, Anm. 4, S. 93), Klaus Manger zufolge nimmt Hippias die »Position eines Weisen« (GA, S. 956) ein, gemäß Walter Erhart



Dieser Befund verweist aber zugleich auf eine paradoxe Struktur, die sichtbar wird, wenn man die Situation, in der sich die beiden Interlokutoren befinden, einbezieht. Wenn Hippias sich lachend gegen Agathons idealischen Begriff der Vollkommenheit wendet und dagegen das wirkliche Individuum setzt, dann fordert er dort ›Welt‹ ein, wo diese nicht mehr zu haben ist.<sup>26</sup> Der extramundane Standpunkt, der das Gespräch von Kontingenz und Interesse befreien sollte, erweist sich somit auch für dieses selbst als unerreichbares Ideal. Anders formuliert: Die gestärkte Position des Hippias in der Unterwelt ist deshalb so prekär, weil sie gegen die Gesprächsfiktion selbst Einspruch erhebt. Die Imagination einer von allen individuell-menschlichen Trieben abstrahierten Menschheit und die Auseinandersetzung über deren Perfektibilitätspotential wird damit prinzipiell fragwürdig.

## 2. Zwischen Roman und Dialog: Elysiumsfiktionen

### 2.1. *Gespräche im Elysium*

Die Produktivität der Elysiumsfiktion liegt für Wieland mithin nicht in der Einlösung dieses Abstraktionsanspruchs, sondern – im Gegenteil – in dessen Herausforderung. Wie bewusst die Logik des Orts als Widerstand in die Argumentation eingelassen ist, zeigt sich in den diskursiven Wiederholungs- und Übertragungsprozessen, welchen das Wort »Abschälung« unterworfen wird (vgl. GA, S. 779ff.). Um diese recht zu beurteilen, empfiehlt sich ein Blick auf Wielands erste Elysiumsgespräche von 1780. Bereits dort wird das Motiv der Abschälung von Lukians zehntem Totengespräch<sup>27</sup> übernommen und im Sinne einer einführenden Charakteristik des Gesprächsortes ausgestaltet. In den *Gespräche[n] im Elysium*<sup>28</sup> verengt

---

richtet Agathon sich in der Wahrnehmung seiner Selbsttäuschung zwar »nach der therapeutischen Anweisung des Hippias«, tritt aber nicht in einen Konsens mit ihm (Erhart: *Entzweiung und Selbstaufklärung*, Anm. 14, S. 350), und auch Bernhard Budde beurteilt die Gültigkeit des zuletzt geschlossenen Kompromisses skeptisch (Budde: *Aufklärung als Dialog*, Anm. 2, S. 119). Hans-Jürgen Schings zufolge begünstigt bereits die »Versuchsanordnung« der ersten Romanfassung Hippias, »indem sie ihm alle Trümpfe von Aufklärung und Vernunft in die Hand gibt« (Schings: *Melancholie und Aufklärung*, Anm. 17, S. 98).

26 Vgl. Christoph Martin Wieland: *Agathon und Hippias. Ein Gespräch im Elysium*. In: *Attisches Museum*, 1800, III.2, nachfolgend zit. n. GA, S. 779-795.

27 Vgl. *Lucians von Samosata Sämtliche Werke. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erklärungen versehen von C. M. Wieland*. Bd. 2. Leipzig 1788, S. 222-230.

28 Christoph Martin Wieland: *Gespräche im Elysium*. In: TM 4/1780, S. 67-55; 122-138. Im Folgenden zit. nach: *Wielands Gesammelte Schriften*. Hg. v. d. Deutschen Kommission der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (später Preussische A.d.W.; Deutsche A.d.W.). Berlin 1909-1976. Hier im Band zitiert mit der Sigle WGS, römischer Ziffer für Abteilung, arabische Ziffer für Band sowie Seitenzahl, hier I.14, S. 281-300.

sich das Panorama von Lukians unterirdischem Welttheater auf den Typus des Dichters. An die Stelle Charons tritt mit »Lucian« der antike Autor selbst, der den Neuankömmling Diokles mit dem Brauch der Reinigung bekannt macht. Das groteske Bild des »Lappen«- oder »Schuppen«-Abwerfens bekommt hier durchaus existentielle Züge, denn mit jeder Täuschung, derer sich der Tote nun entledigt, fühlt er sich nicht etwa »leichter« und »freier« (WGS I.14, S. 282), sondern fürchtet vielmehr, sich ganz in »Dunst und Schlacken« aufzulösen (WGS I.14, S. 283). Ausgedünstet werden im Reich der Seligen aber nicht etwa Laster, sondern eingebildete Tugenden wie Mitleid oder Wahrheitsliebe. »Ach! was wird aus allen den Tugenden werden, in deren Bewußtseyn ich mir oft so gütlich that!« klagt Diokles (WGS I.14, S. 284). Wielands Lucian treibt in seiner Antwort den antiklerikalen Akzent hervor: »Du *büßest* hier für – Deine Tugenden« (WGS I.14, S. 285). Gegen das religiöse Heuchlertum setzt Wieland die platonische Philosophie. So scheint Diokles recht eigentlich im platonischen Ideenhimmel angekommen zu sein, wenn Lucian ihn mit den Worten tröstet: »Deine Augen sind noch dunkel, deine Ohren noch schlaff; du bist *unsrer* Luft, *unsers* Lichts noch ungewohnt« (WGS I.14, S. 282) – und kurz darauf bekräftigt: »bey uns ist *alles* wahr, und eben darum sind wir glücklich« (WGS I.14, S. 284). Nachdem Diokles in einem idyllischen Platanen-Hain ein reinigendes Bad genommen hat, wird er schließlich über den Unterschied zwischen platonischer Liebe und Schwärmerei aufgeklärt. Denn nur von letzterer gilt es sich zu befreien. Die Nähe zu Shaftesburys Differenzierung zwischen einem »guten« philosophischen Enthusiasmus und »schlechter«, mit Fanatismus assoziierter Schwärmerei, wird im Hinweis auf den Künstler explizit gemacht, der bereits im Diesseits fähig sei, das »*Gefühl des Göttlichen*« zu empfinden. »Dies ist der Charakter des Dichters, des wahren Machers« (WGS I.14, S. 294), resümiert Lucian in fast wörtlicher Übernahme von Shaftesbury.<sup>29</sup> Anders als in der *Geschichte des Agathon* wird hier also der Platonismus nicht negativ mit Schwärmerei assoziiert,<sup>30</sup> sondern als positiver Gegensatz zur christlich-klerikal konnotierten Tugendlehre hervorgehoben.

Auch wenn Diokles an einer Stelle belustigt feststellt, dass Lucian und Panthea, des idealischen Ortes, an dem sie sich befinden, zum Trotz »noch nicht ganz von der Schwachheit frey [sind], einander Schmeicheleyen zu sagen« (WGS I.14, S. 289), wird der positiven, reinigenden Bestimmung der »Abschälungen« in Wielands ersten Elysiumsgesprächen noch kein nennenswerter Widerstand entgegengehalten. Auffällig ist hingegen die

29 Vgl. Shaftesbury: *Soliloquy* (Anm. 19), S. 110: »Such a *Poet* ist indeed a second *Maker*: a just *PROMETHEUS*, under *JOVE*« (Hervorh. i. Orig.).

30 Das Bekenntnis zu Platon unterscheidet Shaftesbury von den deutschen Anti-Enthusiasten. Vgl. Schings: *Melancholie und Aufklärung* (Anm. 17), S. 184.

eklektische Vermischung philosophischer und sozialpolitischer Diskurse. So wird das Totenreich schließlich auch noch mit den Attributen eines geheimen Ordens ausgestattet: Vorgeführt wird die Initiation des Diokles in das »*Geheimniß*« eines wunderbaren Ortes, an dem jeder »Ein Mensch wie ein anderer« ist (WGS I.14, S. 286), in dem sich die »heiligsten Augenblicke der Freundschaft« ereignen und deren »Heiligthum« auszuplaudern mit Ausschluss geahndet wird (WGS I.14, S. 293). Metaphysik, Künstlerapothese und Esoterik laufen in diesem Elysium ineinander.

## 2.2. *Agathon und Hippias. Ein Gespräch im Elysium*

Ich komme nun noch einmal zurück auf das 20 Jahre später entstandene Gespräch zwischen Agathon und Hippias im Elysium. Das Motiv der »Abschälungen« wird hier gleich zu Anfang aufgenommen und von Agathon usurpiert: In seinen Augen ist es Hippias, der die Befreiung von der Selbsttäuschung als Verlust seiner Individualität fürchtet. Als Gegner Agathons muss Hippias somit auch gegen das Prinzip des Ortes argumentieren, an dem sich beide befinden. »Wenn sich jeder zu seines gleichen hält, bedarf es keiner Abschälungen« (GA, S. 779), wendet er ein. Andererseits macht er sich den Brauch auch zunutze, wenn er Agathon sein Schwärmerium mit der Vermutung verdeutlicht, auch er habe »noch einiger Abschälungen vonnöten« (GA, S. 780). Erst in der dritten Wiederaufnahme des Motivs aber findet Hippias zu seinem eigentlichen Einwand, der jetzt *a posteriori* auch die Grundlagen der früheren Elysiums fiktion erschüttert: Der Begriff vom Menschen, für den Agathon eintritt, ist Hippias zufolge ein »rein abgeschälter mit Vollkommenheiten um und um behangener Begriff, womit eine Worthülse ausgefüllt wird, deren die Sprache aus Notdurft sich bedient, weil sie sich nicht anders helfen kann.« (GA, S. 781) Hatte Lukian in seiner Begründung der Metapher einen moralisch-geistigen Vorgang in die Bildsprache des Leibes übersetzt, so wird hier nun die Abschälung aus dem Bildfeld des Leibes wieder zurück in das der Sprache verschoben: Nicht die Körper der Toten werden nun abgeschält, sondern die Begriffe werden ihres Wirklichkeitsbezugs enthoben. Abschälen ist jetzt negativ konnotiert, indem es als Substitut für »abziehen«, »abstrahieren« eingesetzt wird.<sup>31</sup> Unterstrichen wird diese rhetorische Strategie des Hippias durch ihre doppelte Anwendung, denn auch der Begriff der

31 Unter »Abziehen« notiert das Grimm'sche Wörterbuch: »Sehr häufig, doch erst seit LEIBNITZ, urtheile, begriffe, folgerungen, regeln, gedanken abziehen, *ableiten*, *entnehmen*, *abstrahieren*.« Jacob u. Wilhem Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 1. Leipzig 1854 (Nachdruck: München 1984), Sp. 159. Unter »Abschälen« wird zwar der figürliche Gebrauch für »*absondern*, *lösen*, *frei machen*« vermerkt, nicht aber in Bezug auf Begriffe o.ä. für »abstrahieren« (ebd., Sp. 95). Das Wort vom »abgezogenen Menschen« fällt in der Rede des Hippias wenige Zeilen später (GA, S. 781).

»Notdurft« wird, entgegen der Konvention, auf Sprachhandlungen übertragen. An der tendenziellen Überanstrengung der metaphorischen Kraft der Sprache wird überdies das Problem der semantischen Abstraktion anschaulich. Hippias' Wortwahl führt damit zugleich vor, was bewiesen werden soll, denn »Abschälung« und »Notdurft« lassen sich nicht vollständig aus ihrem ursprünglichen leiblichen Kontext entfernen. Die Anwendung dieser Begriffe auf Sprachhandlungen wirkt grotesk.<sup>32</sup>

Als platonische ist die Welt des Elysiums Wieland um 1800 gründlich suspekt geworden. Hiervon zeugt auch das vierte Buch des *Aristipp*, in dem Platons *Staat* – d.h. eben jener Text, auf dessen Höhlengleichnis sich die frühere Elysiumsfiktion noch affirmativ zu beziehen schien – einer ausführlichen Kritik unterzogen wird.<sup>33</sup> Wenn Hippias konstatiert, dass Agathon einen »willkürlich gebildeten Begriff[]« vom Menschen »für etwas wirkliches gelten« (GA, S. 789) lässt, so entspricht er Aristipps Platon-Kritik,<sup>34</sup> die besagt, dass der »Abschälungsvorgang« auch nicht einfach rückgängig zu machen ist. Der abgezogene Begriff ist der Veranschaulichung nicht mehr fähig. – Aus dieser Sicht erscheint es konsequent, dass sich Agathon und Hippias nur auf der Durchreise befinden. Als diejenige Welt erkannt, die die »wirkliche Welt« aus ihrem Prinzip heraus negieren muss, eignet sich das Totenreich nicht für Unterhaltungen, welche Relevanz für die Lebenden beanspruchen. Gleichsam zur Rettung dieses Anspruchs wenden sich die beiden elysischen Gesprächspartner abschließend ihren »Geschäften« zu. Während Hippias sich um den kulturellen Wiederaufbau eines von »fürchterlicher Umwälzung« (GA, S. 794) erschütterten Landes kümmern wird, will sich Agathon als Genius eines jungen Königs verdient machen. Wie ich abschließend zeigen möchte, knüpft Wieland mit diesen Anspielungen auf die aktuelle politische Situation<sup>35</sup> nicht nur

32 Auch im *Peregrinus Proteus* wird das Motiv der Abschälung aufgenommen (vgl. SW IX.27, S. 39), aber die Verknüpfung mit der platonischen Ideenschau bereits ironisch kommentiert. So erinnert Peregrinus die Wirkung seiner Platon-Lektüre in schwärmerischem Ton: »mir war, da diese Flamme in mir hervorbrach, als ob eine dunkle dichte Rinde, die mein Wesen bisher umschlossen hätte, plötzlich von mir abfiel« (SW X.27, S. 67) Daraufhin erklärt der Gesprächspartner Lucian pragmatisch, »seine alten Schalen und Rinden noch nicht alle durchbrochen [zu] haben« (ebd., 68) und bittet Peregrinus, »dich so nahe als dir immer möglich ist an meine Rinde zu halten, und eine Sprache mit mir zu reden die ich verstehe, wenn du willst daß es nicht eben so viel sey, als ob du bloß mit dir selber sprächest« (ebd., 70).

33 Zur impliziten Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie in Aristipps Platon-Kritik vgl. die Studie von Jan Cölln: *Philologie und Roman. Zu Wielands erzählerischer Rekonstruktion griechischer Antike im »Aristipp«*. Göttingen 1998, bes. S. 135-205.

34 Vgl. Christoph Martin Wieland: *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen*. Hg. v. Klaus Manger. Frankfurt/M. 1988 (Bibliothek deutscher Klassiker 28), im Text zitiert mit der Sigle AZ, S. 820.

35 Angespielt wird hier auf Frankreich und den preußischen König Friedrich Wilhelm III. Vgl. Friedrich Sengle: *Wieland*. Stuttgart 1949, S. 452.

thematisch, sondern auch poetologisch an seine Revolutionsgespräche der 1790er Jahre an.

### 3. Zweite Tendenz: Literarisierung des politischen Dialogs

#### 3.1. *Eine Lustreise ins Elysium*

Wielands Adaption der lukianesken Gesprächstradition steht frühzeitig im Zeichen einer politischen Funktionalisierung. Nicht erst die *Neuen Göttergespräche*, sondern bereits die zweite Staffel von Gesprächen in der Unterwelt von 1787, die unter dem Titel *Eine Lustreise ins Elysium* in die *Sämtlichen Werke* aufgenommen werden, diskutieren die hochaktuelle Frage nach den rechtlichen Grundlagen der Monarchie.<sup>36</sup> Auffällig an dieser zweiten Elysiumsfiktion ist der lange Prolog, mit dem das Geschehen als Katabase vorgestellt wird. Hierfür werden zunächst einige zeitgenössisch vieldiskutierte Möglichkeiten eines Überschreitens der Grenze zum Totenreich zurückgewiesen: Weder Mesmer noch Cagliostro, aber auch nicht Swedenborg, so der Erzähler, haben ihre Hände im Spiel, wenn er zwecks Überprüfung der Lukian'schen Totengespräche seine Reise ins Jenseits antritt. Doch steht die satirisch formulierte Zurückweisung magischer Praktiken nicht im Zeichen vollständig aufgeklärter Vernünftigkeit, denn auch der Vergleich mit dem Traum wird als unzulänglich erkannt. Als vermittelnde Theorie zwischen Aufklärung und Esoterik setzt Wieland hier die der Seelenwanderung ein. Deren Nähe zu den Geheimgesellschaften stellt die untergründige Verknüpfung zu den ersten Elysiumsgesprächen her, die sich ansonsten in Personal und Themenwahl deutlich unterscheiden.<sup>37</sup> Denn mit dem Erzähler-Ich betritt dieses Mal ein Gast die Unterwelt – der allerdings in »Menippus« einem nahen Verwandten des zuvor eingesetzten »Lucian« begegnet. Die Auseinandersetzung über Recht und Gewalt nimmt bald den Charakter einer akademischen Disputation an, in der der als Richter hinzugezogene »Xenofon« die Verteidigung des Erzähler-Ichs übernimmt.<sup>38</sup> Der Sieg über Menippus wird schließlich durch die willkürliche Beendigung der Fiktion erzwungen –

36 Vgl. Christoph Martin Wieland: *Eine Lustreise ins Elysium*. Zuerst u. d. T. *Eine Lustreise in die Unterwelt* in: TM 3/1787, S. 108-141 u. 4/1787, S. 3-28, im Folgenden zit. n. WGS I.15, S. 74-110 sowie *Göttergespräche*, teilw. zuerst in: NTM 3/1790, u. 1/1793, vollständig in: SW VIII.25, S. 5-276. Zur Publikationsgeschichte der *Göttergespräche* vgl. auch Jauermann: *Der deutsche Lukian* (Anm. 2), S. 61ff.

37 Auch dem *Peregrinus Proteus* ist eine Katabase-Fiktion vorangestellt, die allerdings affirmativ auf Swedenborg Bezug nimmt.

38 Zum ritualisierten Ablauf einer akademischen Disputation, in der der Präses wenn nötig dem Respondenten Hilfe leisten kann, vgl. Ursula Kundert: *Konfliktverläufe. Normen der Geschlechterbeziehungen in Texten des 17. Jahrhunderts*. Berlin, New York 2004, S. 108f.

welche (dem eingangs betonten Unterschied zum Trotz) in der Art eines Aufwachens aus einem Traum geschildert wird. Aus der Sicht des fast 20 Jahre später entworfenen *Aristipp* dürfte dieses Gespräch kaum besser beurteilt werden als Platons *Staat*. Gegenüber dem zusehends monologisierenden Xenophon bleibt Menippus nicht viel mehr, als dessen Schlussfolgerungen »abzunicken« (vgl. AZ, S. 732). Die Absetzung vom »Platonischen After-Sokrates«<sup>39</sup>, die Wieland später unter ausdrücklicher Berufung auf den historischen Xenophon vornimmt, scheint hier noch nicht vollzogen zu sein.<sup>40</sup>

Wielands nächstes Projekt einer lukianesken Schreibweise, die *Neuen Göttergespräche*, steht zunächst im Zeichen einer aufgeklärten Religionskritik und nimmt erst im letzten Drittel das aktuelle politische Thema, die Französische Revolution, auf. Vergleicht man sie mit anderen, ebenfalls in Dialogform verfassten Kommentaren zur Revolution, so nutzt Wieland hier den betont fiktionalen Rahmen für einen größeren Aussagespielraum. Schon durch die höhere Zahl an Gesprächspartnern wird eine breitere Vielfalt von Positionen vermittelt. Vor allem aber die gelassene Haltung Jupiters, selbst anlässlich der Hinrichtung des französischen Königs, verleiht den Gesprächen insgesamt einen deutlich pro-revolutionären Akzent.<sup>41</sup> Die Erweiterung des Personals um »einige tote: spricht:

39 Christoph Martin Wieland: *Versuch über das Xenofontische Gastmahl*, zit. n. AZ, S. 1014. Zu Wielands Auseinandersetzung mit den Schriften Xenophons vgl. Manuel Baumbach: »Xenophon«. In: Heinz: *Wieland-Handbuch* (Anm. 2), S. 425-430.

40 Auch Jan Philipp Reemtsma kommt in seiner Analyse der *Lustreise ins Elysium* zu dem Schluss, dass hier »eines der wesentlichen Ziele der Wielandischen Dialoge, nämlich Argumentationsstrukturen aufzudecken, verfehlt wird«. Jan Philipp Reemtsma: »Der politische Schriftsteller Christoph Martin Wieland«. In: Christoph Martin Wieland: *Politische Schriften, insbesondere zur Französischen Revolution*. Hg. v. Jan Philipp Reemtsma, Hans und Johanna Radspieler. 3 Bde. Nördlingen 1988, im Text zitiert mit der Sigle PS und römischer Zahl für Band, hier PS I, S. XII-LXXV, hier S. XXXII.

41 Über Wielands Haltung zur Französischen Revolution ist viel gestritten worden. Gonthier-Louis Fink bezweifelt, dass Wieland bis 1793 der Französischen Revolution freundlich gesonnen gewesen sei, und verweist auf die *Unterredung zwischen Walther und Adelstan* (TM 3/1789, S. 225-262); vgl. Gonthier-Louis Fink: »Wieland und die Französische Revolution (1974)«, in: *Christoph Martin Wieland*. Hg. v. Hansjörg Schelle. Darmstadt 1981, S. 407-443, hier S. 412. Eine andere Auffassung vertritt Reemtsma, der die dem Gespräch folgende *Kosmopolitische Adresse an die Französische Nationalversammlung* (TM 4/1789, S. 24-60) ebenfalls Walther zuordnet. Den erstaunlichen Umstand [...], dass Wieland »als wichtigste Argumente gegen den jeweiligen Zustand der Revolution anführt (nachdem er beklagt hat, sie sei zu weit gegangen), sie gehe nicht weit genug«, deutet Reemtsma nicht als Meinungsäußerung, sondern als einen Ausdruck konsequenten politischen Denkens: »er »las« gleichsam die Französische Revolution wie einen argumentierenden Text, und so merkte er an, wenn die Handlungsträger aus ihren Prämissen nicht die folgerechten Schlüsse zogen.« In dieser Manier kritisiere auch Jupiter das revolutionäre Geschehen in Frankreich gleichsam »von »links«« (PS I, S. XXXVIII f. u. XLVII). Daniel Wilson zufolge stand Wieland bis 1792 im Ruf einer liberalen Position zur Revolution. In dieser Meinung seien sich die gegensätzlichen Zeitschriften *Moniteur Universel* und die *Wiener Zeitschrift*



vergöttlichte«<sup>42</sup> Herrscher/innen hybridisiert die Gattung des Göttergesprächs und unterstützt die Verhandlung historisch-politischer Themen.<sup>43</sup> An die Stelle poetologischer Allegorien, als welche die fiktiven Gesprächspartner Lucian, Menippus und Xenofon lesbar sind, treten nun historische Allegorien gerechter Machtausübung.

### 3.2. Gespräche unter vier Augen

In seinen Elysiumsfiktionen aktualisiert Wieland die antike Gattung, indem er sie mit dem Freimaurerdiskurs verknüpft. Anders als der Roman *Peregrinus Proteus* stellt der Komplex Ordensgründung und Arkangellschaft nicht einen Gegenstand der Unterhaltung dar, sondern bietet diskursive Versatzstücke für die Konstitution einer »experimentellen Gesprächssituation« an, die für sich beanspruchen kann, »unter den Bedingungen von ›Wahrheit‹ und ›Objektivität‹«<sup>44</sup>, d.h. frei von partikularen oder gesellschaftlichen Interessen stattzufinden. Mehr als bloß Versatzstücke, die z.T. auch in satirischer Absicht eingeflochten sein mögen, bietet Wieland allerdings nicht an. Dabei hätte das Totengespräch durchaus das Potential gehabt, das Freimaurergespräch aus den Netzen der Vorverurteilungen zu befreien. Der extramundane Schauplatz des Totenreichs hätte den geheimen Zirkel naturalisiert und auf diese Weise vom Verdacht auf staatsgefährdende Tätigkeiten losgesprochen.<sup>45</sup> Gerade die Abstraktion und Entlegenheit der Unterweltfiktion aber mag Wieland bewogen haben, seine politischen Dialoge deutlicher im »wirklichen« Leben und der historischen Situation nach 1789 zu situieren. Wenn er für die *Gespräche unter vier Augen* wieder ins Reich der Lebenden zurückkehrt und Unterhaltungen auf einem Landsitz imaginiert, so verabschiedet er die lukianeske Gesprächstradition zugunsten eines eher ernsthaft-philosophischen, vielleicht auch einmal humorvoll-spöttischen, aber selten satirischen Dialogs unter

---

in ihrer Rezeption von Wielands Cagliostro-Bericht (TM 2/1791, S. 377-385) einig gewesen; vgl. W. Daniel Wilson: *Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars*. Stuttgart 1991, S. 177.

42 Mit dieser Charakterisierung kommentiert Reemtsma Wielands Vermischung von Götter- und Totengespräch, vgl. PS I, S. LVI.

43 Vgl. dazu ausführlicher Jaumann: *Der deutsche Lukian* (Anm. 2) sowie Hans-Dietrich Dahnke: »Die Götter im Negligé. Die Erneuerung der lukianischen Gesprächstradition in Wielands ›Göttergesprächen‹«. In: *Impulse: Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und Romantik*. Hg. v. Walter Dietze u. Werner Schubert. Folge 9. Berlin, Weimar 1986, S. 187-224.

44 Herbert Jaumann: Artikel »Totengespräch«. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. III. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Berlin, New York 2003, S. 652-655, hier S. 652f.

45 Der Zusammenhang von Freimaurerei und Elysiumsfiktion wäre u.U. eine nähere literaturhistorische Untersuchung wert. So publizierte z.B. bereits 1739 der englische Freimaurer James Anderson Totengespräche unter dem Titel *News from Elysium*.



Freunden, für den ihm insbesondere Xenophon ein Vorbild war. »[N]ur in einer *bürgerlich freien* Gesellschaft«, so der Kommentar zu Xenophons *Gastmahl*, findet »freie Mitteilung und wechselseitiger Umtausch unserer Gedanken und Gesinnungen, [...] verbunden mit der schuldigen Achtung für unsre gleiches Recht besitzenden Gesellschafter« (AZ, S. 1005) statt. Die Rahmenkonstellation der *Gespräche unter vier Augen*, mit welchen sich Wieland nach mehrjähriger Kommentarpause wieder zu Wort meldet, setzt somit fiktional die Freiheit bereits voraus, auf welche die Dialogpartner inhaltlich zielen.

Doch auch die Landsitz-Gespräche verknüpfen, so meine These, auf subtile Weise das Aufklärungs- mit dem Arkan-Gespräch und unterhalten so über das Motiv der Geheimgesellschaft eine enge Verbindung mit den Totengesprächen.<sup>46</sup> Dabei liegt es mir fern, dem Autor des *St. James Chronicle* vom Januar 1800 nachträglich Recht zu geben, der Wieland verdächtigte, ein aktives Mitglied der Illuminaten zu sein.<sup>47</sup> Nicht Wielands vermeintliche Nähe zu den Geheimgesellschaften interessiert mich hier, sondern die Rhetorik des Geheimnisses, das den freien Austausch unabhängiger Geister garantieren soll. Als Vorbild fungiert hier nicht nur Lessing mit seinen *Gespräche[n] für Freymäurer* (1778–81), sondern auch Wieland selbst, der als Begründer und Verteidiger des fiktiven Kosmopolitenordens an der diskursiven Entfaltung einer spezifischen, anti-institutionalistischen Geheimbundrhetorik Teil hatte.<sup>48</sup> Ich möchte dies an zwei

46 Wieland selbst mag dieser Zusammenhang bewusst gewesen sein, als er das Landgut Oßmannstedt in einem Brief an Götschen, in dem er vom Tod seiner Tochter Willhelmine berichtet, als sein »kleines Elysium« bezeichnete (Brief vom 4. Mai 1798) Vgl. *Wielands Briefwechsel*. Hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Hans Werner Seiffert u. Siegfried Scheibe). Berlin 1963–2007, Bd. 14.1, nachfolgend zitiert mit der Sigle WBr, hier S. 273.

47 In seiner Reaktion auf den englischen Artikel distanziert sich Wieland ausdrücklich von den Illuminaten. Gleichwohl wurde er auf einer »Geheimliste« als Mitglied geführt und noch 1801 kursierte in bayerischen Ministerialkreisen die Behauptung, *Der Neue Teutsche Merkur* sei ein »heimliches Publikationsorgan« für den trotz Verbot noch immer agierenden Orden. Vgl. Fritz Martini: »Wieland, Napoleon und die Illuminaten. Zu einem bisher unbekannten Briefe«. In: *Un Dialogue des Nations*. München, Paris 1967, S. 65–95, hier: S. 80. Wieland selbst zweifelt in seiner Entgegnung die Existenz des Ordens grundsätzlich an. Vgl. Christoph Martin Wieland: »Meine Erklärung über einen im St. James Chronicle, January 25, 1800 abgedruckten Artikel, der zur Überschrift hat: Prediction concerning Buonaparte«. In: NTM 1/1800, S. 243–276, hier: S. 272f. In die Weimarer Loge »Amalia« ist Wieland erst 1809 und wohl auf Vermittlung Reinholds eingetreten. Vgl. Klaus Schaefer: *Christoph Martin Wieland*. Stuttgart 1996, S. 37.

48 Zur Verwandtschaft zwischen Lessings Freimaurergesprächen und den *Gesprächen unter vier Augen* vgl. auch den Beitrag von Klaus Manger im vorliegenden Band. Zur Unterscheidung von Geheimnis und Heimlichkeit bei Lessing sowie Herders Fortsetzung der Freimaurergespräche unter dem Titel *Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft* (1793) vgl. Alexandra Kleihues: »Im Dialog mit den Toten. Herders Auseinandersetzung mit Shaftesbury und Lessing in der literarischen Form des Gesprächs«. In: *Euphorion* 100.1 (2006), S. 131–160.

Elementen ausführen, die für die Poetik des Dialogs im 18. Jahrhundert und für die Bestimmung eines ›Ordens ohne Loge‹ gleichermaßen zentral sind. Es handelt sich dabei zum einen um das Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit und zum anderen um die Spannung zwischen Geheimnis und Öffentlichkeit. Die beiden Komplexe überschneiden sich, insofern das Problem der Schriftlichkeit das der Veröffentlichung mit sich bringt, während die Idee des Geheimnisses mit Mündlichkeit zu harmonisieren scheint.

Wielands Artikel *Das Geheimniß des Kosmopoliten-Ordens* erscheint 1788 im *Teutschen Merkur*<sup>49</sup> und dürfte unter dem Druck der verschärften Illuminatenjagd entstanden sein, die nach dem bayerischen Verbot des Ordens auch Weimar erfasste.<sup>50</sup> Die kaum verschlüsselte Distanzierung gegenüber der in Verruf geratenen Geheimgesellschaft tritt im Verlauf der kleinen Abhandlung jedoch deutlich hinter den Versuch einer positiven Bestimmung des Kosmopolitismus zurück. Das Schlüsselwort für die Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Enthüllung und Verbergung, Handeln und Wirken ist, wie bereits bei Lessing, das im Titel exponierte »Geheimniß«. Während Lessing dessen Wahrheitsgrund, die stillschweigende Übereinkunft aufgeklärter Geister, im Dialog vorführt und damit performativ beweist, wählt Wieland eine andere Beglaubigungsstrategie. Er nutzt, um im Austin'schen Paradigma zu bleiben, den »parasitären«, d.h. den fiktionalen Diskurs auch für konstative Äußerungen.<sup>51</sup> Die »natürliche Anlage« zum Kosmopolitismus, welche die Grundlage seines unsichtbaren Ordens darstellt, gibt es, weil es eine Instanz (»wir«) gibt, die sie bezeugt. Entsprechend seiner Herkunft aus der *Geschichte der Abderiten*<sup>52</sup> bleibt der Status des Komopoliten-Ordens fiktional, die Beglaubigung findet im Stil der für Wieland typischen Herausgeberfiktion statt.<sup>53</sup>

49 Christoph Martin Wieland: *Das Geheimniß des Kosmopoliten-Ordens*. In: TM 3/1788, S. 97-115 u. 4/1788, S. 121-143. Nachfolgend zit. n. WGS I.15, S. 207-229.

50 Vgl. Wilson: *Geheimräte gegen Geheimbünde* (Anm. 41), S. 163-188.

51 Austin betrachtet performative Äußerungen in »parasitären« Kontexten als nichtig. Vgl. John L. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart 1972, S. 43f. Gegen diese Ausgrenzung des fiktionalen Diskurses aus dem Bereich der gesellschaftlichen Relevanz hat Jacques Derrida folgenreich Einspruch erhoben. Vgl. Jacques Derrida: »Signatur Ereignis Kontext«. In: *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt/M. u.a. 1976, S. 124-155. Die folgende Gegenüberstellung von Lessings und Wielands Schreibstrategie, soll vorführen, wie sowohl performative als auch konstative Äußerungen »parasitär« strukturiert sein und dennoch Wirklichkeitscharakter beanspruchen können.

52 Vgl. I. Teil, 4. Buch. Die *Geschichte der Abderiten* erschien unter dem Titel *Die Abderiten. Eine sehr wahrscheinliche Geschichte* in 13 Folgen des *Teutschen Merkur* 1774 u. 1778-1780.

53 Vgl. dazu die These von der für Wieland typischen »Metakritik politisch-moralischer Konzepte im Medium des ästhetischen Diskurses«, die Jaumann unter anderem am Beispiel des *Geheimniß*-Artikels entwickelt; vgl. Jaumann: *Politische Vernunft* (Anm. 3), S. 476. Michael Voges verweist drauf, dass der »besondere Wirklichkeitscharakter der

Als »Geschichtsschreiber« (WGS I.15, S. 207) der Abderiten stellt sich der Autor vor, und in dieser Rolle beschließt er auch, das Geheimnis des Ordens »ohne alle Zurückhaltung so aufrichtig und deutlich bekannt zu machen, daß es auch dem einfältigsten Menschenkinde in Zukunft unmöglich sein soll, echte und unechte Kosmopoliten jemahls mit einander zu verwechseln« (WGS I.15, S. 209). Auch die Leitdifferenz echt/unecht kann als Zeichen für das Bestreben Wielands gelesen werden, die pragmatische Diskussion um den Orden in das Spielfeld der romantypischen Fiktionalitätsdebatten zu verschieben.<sup>54</sup>

Dennoch bewegt sich auch Wieland mit der Bestimmung des Geheimnisses an den Rändern der Sprache. So stellt er entschuldigend voran, dass der »große Haufe« das Geheimnis auch nach seiner Bekanntmachung möglicherweise nicht begriffen haben wird (WGS I.15, S. 210). Als zentrales Paradox bleibt bestehen, dass die Kosmopoliten, »im Verborgenen, wiewohl von jedermann gesehen« (WGS I.15, S. 216), an ihrem Projekt der Weltverbesserung arbeiten und dass sie angewiesen sind auf die Freiheit der Presse, obgleich sie als idealische Gesellschaft, die sich auf ein unausgesprochen wirkendes gemeinschaftliches Gefühl beruft, niemals Anlass haben, sich über ihre Meinungen und Zwecke auszutauschen. Letztlich umkreist Wieland dieselbe Utopie einer Stände, Religionen und Nationen übergreifenden Gemeinschaft gleichgesinnter und gleichberechtigter Menschen wie Lessing in seinen Freimaurergesprächen. Anders als sein Vorgänger aber – und damit erklärt sich die Betonung der Pressefreiheit – verbürgt er die Existenz der unsichtbaren Kosmopolitengemeinschaft nicht durch *eine* herausragende Schrift, deren halb öffentliche, halb private Verteilung und Verbreitung die dargestellte Dialektik wiederholt, sondern besteht konstatierend auf deren Wirklichkeitscharakter – im Medium der Fiktion.

---

geheimen Gesellschaften [...] gleitende Übergänge zwischen einer literarisch fiktionalen und einer nichtliterarischen Behandlung dieses Themenbereichs« schuf, geht aber auf den Aspekt der Rollenprosa im *Geheimniß*-Beitrag nicht ein. Vgl. Michael Voges: *Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*. Tübingen 1987, S. 124 u. 401-409. Zum weiteren Kontext des Kosmopoliten-Themas im Werk Wielands vgl. auch John A. McCarthy: »Essayistik und Literaturkritik«. In: Heinz: *Wieland-Handbuch* (Anm. 2), S. 350-373, hier S. 368-371.

- 54 Der zunehmend journalistisch-pragmatische Charakter der Stellungnahme kontrastiert mit diesem Bestreben – verrät es jedoch nie ganz. So steht mindestens eine der beiden Ausnahmen, die als Beispiele für eine unvermeidbare Parteinahme der ansonsten um Neutralität bemühten Kosmopoliten angeführt werden, in einem literarischen Bezugsfeld, denn Wieland spielt mit dem Hinweis auf den spanisch-niederländischen Konflikt auf Schillers *Don Karlos* an (vgl. WGS I.15, S. 221). Vgl. auch Hans-Jürgen Schings: *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*. Tübingen 1996, S. 184, Anm. 112. Die *Briefe über Don Karlos*, in welchen Schiller sich insbesondere mit den Illuminaten auseinandersetzt, erschienen in denselben beiden Bänden des *Teutschen Merkur* (3/ und 4/1788) wie Wielands Stellungnahme zum Kosmopoliten-Orden.

Diese ebenso unverhüllte wie geschützte Präsentation hatte offenbar die erhoffte Wirkung. Denn dass die Teilnehmer der *Gespräche unter vier Augen*<sup>55</sup> sich als Mitglieder einer unsichtbaren Gesellschaft<sup>56</sup> und Brüder eines Ordens<sup>57</sup> ansprechen, schien – soweit ich das übersehen kann – weder in der zeitgenössischen Rezeption noch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung der Erwähnung wert.<sup>58</sup> Möglicherweise hat das damit zu tun, dass der »Vorbericht« die Koordinaten Schriftlichkeit, Mündlichkeit, Geheimnis und Öffentlichkeit nicht mit dem Geheimbundthema verbindet. Ohne besonderen Originalitätsanspruch versammelt Wieland hier die zu diesem Zeitpunkt längst topisch gewordenen Elemente einer aufklärerisch-antikisierenden Gesprächsfiktion: Situiert in räumlicher Distanz von der zensurierend wirkenden Gesellschaft, »auf dem Landsitze eines der Interlokutoren« (SW X.31, S. 9), garantiert die Beschränkung auf den Freundeskreis die »Gedankenfreyheit« (SW X.31, S. 7) und Freimütigkeit der Teilnehmer. Der zur Authentifizierung unerlässliche »Lauscher an der Wand« (SW X.31, S. 8) bleibt, entsprechend seiner Funktion als bloßem Aufzeichnungsmedium, anonym. Verantwortlich für die Veröffentlichung, d.h. für die Überschreitung des impliziten Geheimhaltungsgebots zeichnet schließlich der fiktive Herausgeber.

Dieser »Vorbericht« erschien nicht im *Neuen Teutschen Merkur*, sondern erst in der Buchausgabe. Er wurde also nachträglich hinzugefügt, vielleicht, um der losen Folge von Zwiegesprächen ein Minimum an Einheit zu verleihen. Weder die Szenerie noch das Verhältnis der Sprecher zueinander werden in den Unterhaltungen selbst thematisiert. Diesem hohen Grad an Abstraktion wirkt die Lebendigkeit und z.T. auch

55 Christoph Martin Wieland: *Gespräche unter vier Augen*. Leipzig 1799. Nachfolgend zit. n. SW X.31. Das erste, zweite, vierte, fünfte, achte und das letzte Gespräch erschienen in leichter Varianz zuerst im NTM 1798, I, 2 u. 3. Eine detaillierte Übersicht findet sich in PS I, XCVIIIff.

56 Vgl. das 1. Gespräch, SW X.31, S. 14f.: »Geron: [...] Ich kenne dermahlen nur Eine Republik, die gerade das ist, was sie seyn soll – / Sinibald: Und die wäre –? / Geron: Die, von welcher du und ich Mitglieder sind, und die, Dank ihrer Unsichtbarkeit! *in, mit und unter* allen Monarchien [...] ihren stillen Gang fortgeht [...].«

57 Vgl. das letzte Gespräch, SW X.31, S. 418: »Der Fremde: Wir sprechen unter vier Augen; und überdies hoffe ich, Sie müssen, wie kurz auch unsre Bekanntschaft ist, bereits gemerkt haben, daß Sie nichts bey mir wagen. Mein höchstes Bestreben ist, als ein echter Weltbürger zu leben, und, dem Willen nach, bin ich es bereits, wiewohl ich, den Jahren nach, vielleicht noch unter die Novizen des Ordens gehöre.«

58 Eigentümlicherweise ist dieser Umstand im Zusammenhang mit dem aus England kommenden Vorwurf, Wieland habe mit den *Gesprächen unter vier Augen* im Auftrag der Illuminaten die Position Napoleons gestärkt, auch in der Forschung nicht diskutiert worden. Vgl. Martini: *Wieland, Napoleon* (Anm. 47); Wilson: *Geheimräte gegen Geheimbünde* (Anm. 41), S. 163–188. Voges rahmt die detaillierte Untersuchung zur Geheimbundproblematik in *Peregrinus Proteus* und *Agathodämon* mit Hinweisen auf die *Gespräche unter vier Augen*, ohne diesen Bezug zu kommentieren. Vgl. Voges: *Aufklärung und Geheimnis* (Anm. 53), S. 398–472.

Widersprüchlichkeit der Figurenrede entgegen. Obgleich nur schemenhaft als gleichbleibende Charaktere erkennbar, stellen Geron, Wilibald, Sinibald, Heribert, Gismund, Ottobert, Frankgall, Holger, Raymund, Walther, Diethelm und Egbert keine leblosen Verkünder konträrer ideologischer Positionen dar, sondern reagieren durchaus individuell auf veränderte Konstellationen – in der Politik oder in der jeweiligen Gesprächssituation: Geron z.B., den Wieland einer Selbstaussage zufolge mindestens in einem Fall als *alter ego* entwarf,<sup>59</sup> tritt in drei verschiedenen Konstellationen auf. Im ersten Gespräch lässt er sich von dem jüngeren Sinibald davon überzeugen, dass seine »Apologie der Vorurteile« (SW X.31, S. 18) höchstens noch als Märchen vertretbar wäre. In der vierten Unterhaltung stellt er einen resignierten Monarchisten dar, der über den drohenden Untergang Germaniens verzweifelt, und im letzten, »Fragment« genannten Gespräch mit einer »ungenannten Königlichen Majestät«<sup>60</sup>, wird er zum philosophischen Berater.<sup>61</sup> Auffällig sind auch die Positionswechsel der Sprecher innerhalb einer Auseinandersetzung. So findet der als republikanischer Enthusiast eingeführte Raymund in der Unterhaltung mit dem sich ereifernden Monarchisten Wilibald zu einem kosmopolitischen Standpunkt, dem schließlich auch sein Gegenüber beipflichtet (vgl. 7. Gespräch), während Frankgall seine Begeisterung über die militärische Stärke Frankreichs und die Aussicht auf eine europäische Universal-Demokratie zur Überraschung seines schon resignierten Gesprächspartners widerruft und ein Arkan-Wissen zur Konfliktlösung anbietet (vgl. 6. Gespräch).

In seinen theoretischen Äußerungen zum Dialog am Beispiel von Platon und Xenophon stellt Wieland eine doppelte Forderung: Einerseits sei der Dialog der historischen Wirklichkeit verpflichtet, d.h. er muss eine natürliche Gesprächssituation abbilden. Mit dem Einbau unerwarteter argumentativer Kehrtwendungen und dem freundschaftlich-kompromissbereiten Diskussionsverhalten seiner Figuren kommt er selbst diesem Anspruch nach. Andererseits verleugnet Wieland seine Bindungen an Konzepte von *imitatio* und *aemulatio* nicht.<sup>62</sup> Und so setzt er hinzu, dass ein ideales Vorbild ebenso statthaft sei wie ein wirkliches. Auch diese Maxime befolgt er selbst. Mit der szenischen Kargheit lehnt er sich an Platon an – von dessen umbarmherzig schleppender Mäeutik er sich an anderer

59 Brief an Götschen, 7. Nov. 1798, WBr 14.1, S. 387.

60 Ebd.

61 Der Umstand, dass Wieland im vierten (chemals dritten) Gespräch den Namen Wilibald durch Geron ersetzte, kann ebenfalls als Zeichen für die Absicht, neue Kontinuitäten zwischen den Dialogen herzustellen, gelesen werden. Vgl. NTM 1/1798, S. 355–383 u. SW X.31, S. 125–159.

62 Vgl. Bernd Auerochs: »Wielands Schreibweisen«. In: Heinz: *Wieland-Handbuch* (Anm. 2), S. 141–149, hier: S. 148.

Stelle ironisch distanziert (vgl. 1. Gespräch, SW X.31, S. 36).<sup>63</sup> Die argumentative Widersprüchlichkeit und Leidenschaft des lebendigen Gesprächs übernimmt er von Xenophon. An Lessings Freimaurergespräche schließlich gemahnen die Unterhaltungen zwischen Egbert und Sinibald (9. und 10. Gespräch) – in welchen die Anspielungen auf Orden und Kosmopolitismus gerade nicht vorkommen. Lessings induktive Beweisführung adaptierend, führt Wieland hier eine neue, stillschweigend und unaufhaltsam wirkende Kraft ein, deren Name Gegensatz wie Nähe zum Geheimnis der Orden verrät: die öffentliche Meinung. Mit ihr hat Wieland ein Substitut gefunden, das als bürgerliches Selbstbewusstsein seine Erfolge feiern wird. In der dialogischen Umkreisung dieses sozialen Phänomens überwindet er die Aporie, in welche Lessings Denken, solange es noch an den Institutionen festhielt, geraten musste. Die öffentliche Meinung beansprucht Wirksamkeit und Wirklichkeitscharakter, ohne gesellschaftlich organisiert zu sein. Das neunte Gespräch, in dem diese unsichtbare Macht diskursiv sichtbar gemacht wird, stellt insofern das geheime Zentrum, das Postulat einer tatsächlich bürgerlich freien Gesellschaft dar, die Wieland als Voraussetzung der künstlerischen Darstellung eines freien Meinungsaustauschs begreift. Der im folgenden Gespräch so zögerlich wie schwärmerisch entwickelte Tagtraum von einer neuen deutschen Verfassung macht noch einmal den Unterschied zum »wachend träumen[den]« Agathon (GA, S. 59) deutlich: In Gegenwart eines ebenso freundschaftlich gesinnten wie kritisch kontrollierenden Gesprächspartners sind »Träume mit offenen Augen« (so der Titel des 10. Gesprächs) durchaus erwünscht.

---

63 Auch Aristipp kritisiert u.a., dass Sokrates bei Platon in einer »weit kreisenden Schneckenlinie« (AZ, S. 705) und in der »umbarmherzigsten Ausführlichkeit« (AZ, S. 710) sein Argument entwickelt.